

EL SENTIDO DE LA VIDA Y DE LA MUERTE EN EL POSTMODERNISMO FILOSÓFICO

(A través de Karl-Otto Apel)

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

PRESENTACIÓN

En la *Transformación de la filosofía* —TF¹— Karl-Otto Apel denunció el papel tan *destrutivo* que las *paradojas de la crítica del sentido* de Wittgenstein y Heidegger desempeñaron en la génesis de la así llamada postmodernidad². Sin embargo en un segundo momento Karl Otto Apel también ha hecho notar como estas mismas paradojas de la *crítica del sentido* se pueden tomar como el punto de partida para otorgar a sus respectivos proyectos programáticos una misión más *edificante*, invirtiendo de este modo el proceso de progresiva «*autoenajenación*» que ya se operó en sus respectivas filosofías³. A este respecto Karl-Otto Apel ha mostrado en sucesivas publicaciones de 1977, 1988 y 1998, como la *crítica del sentido* de Wittgenstein y Heidegger permite superar el *nihilismo* cada vez mas radicalizado con que el *postmodernismo filosófico* ha abordado el enigma *de la vida y de la muerte*, aunque esto se haya logrado después de invertir una posibilidad que, al menos en su caso y en Habermas, sin embargo, inicialmente les fascinó⁴.

«¿En qué radica realmente en la actualidad el poder efectivo de la filosofía de Heidegger? Ciertamente no radicará —como aún en la época posterior a 1945— en la fascinación de una filosofía de la existencia expresiva y apelarivamente formulada en “*Ser y Tiempo*”, es decir, de la au-

1. K.O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973; *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid 1985.

2. Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *La destrucción de la crítica del sentido en Wittgenstein y Heidegger. (A través de Karl-Otto Apel)*, «Anuario Filosófico» 3 (2000) 833-859.

3. Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *La autotranscendencia del sentido en Wittgenstein y Heidegger. (A través de Karl-Otto Apel)*, «Anuario Filosófico» 2 (2002) sin publicar.

4. Cfr. S. MÜLLER-DOOHM, *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit “Erkenntnis und Interesse”*, Suhrkamp, Frankfurt 2000.

tenticidad de una asunción del “*Dasein*” en cada caso mío que vuelve respuesta sobre sí mismo desde el “precursor de la muerte”»⁵.

A. APEL 1977: ¿ES LA MUERTE UNA CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL SIGNIFICADO?

En 1977, en *¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado?*⁶, Apel se volvió a plantear el *enigma escatológico*⁷. El problema surgió al comprobar el uso ideológico relativista que el postmodernismo filosófico hizo de la *reflexión sobre el enigma de la muerte*, al modo como por ejemplo antes había sucedido en Feuerbach⁸. En efecto, para el *postmodernismo filosófico* la constatación de la radical *finitud* de la condición humana exige cuestionar el valor universal de todo posible significado, incluido un posible *logos* o *razón universal*, que ya sólo sería posible para una inteligencia divina, como ya señaló Nietzsche⁹. Se pone el ejemplo de Simone de Beauvoir en su novela, *Todos los hombres son mortales*¹⁰. Allí se cuestiona si el lenguaje humano puede seguir siendo el mismo en una persona que lograra alcanzar el atributo de la *inmortalidad*¹¹. O si por el contrario, de producirse esa transmutación, el propio uso natural del lenguaje se volvería un sinsentido y se terminaría autodestruyendo, al menos en la forma como nosotros lo entendemos¹². Apel opina que el postmodernismo filosófico ha radicalizado aún más este tipo de paradojas nietzscheanas, con una intencionalidad muy clara¹³: en su opinión, la justificación habitual del uso del lenguaje y del valor del propio conocimiento descansa en un

5. Cfr. K.O. APEL, *Sinnkonstitution und Geltungsrefertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie*, Forum Bad HOMBURG (ed.); *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, p. 142; M. NAVARRO CORDÓN, R. RODRÍGUEZ (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Ed. Complutense, Madrid 1993, p. 11.

6. Cfr. K.O. APEL, ‘*Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?*’, RIEDEL, MITTELSTRASS (Hg.), *Vernünftiges Denken*, W. de Gruyter, Berlin 1977, pp. 107-419, traducción en: «*Estudios Filosóficos*» XLI, n. 117, pp. 199-213.

7. Cfr. R. GRAVES, R. PATAI, *Los mitos hebreos*, Alianza, Madrid 2000.

8. Cfr. H. RÖHR, *Endlichkeit und Dezentrierung. Zur Anthropologie Ludwig Feuerbachs*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000.

9. Cfr. R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge University, Cambridge 2001.

10. Cfr. S. DE BEAUVOIR, *Tous les hommes sont mortels*, Paris 1946.

11. Cfr. G. GUTTING, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University, Cambridge, 2001.

12. Cfr. J.S. MURPHY (ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1999.

13. Cfr. A.D. SCHRIFT (ed.), *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture and Politics*, California, Berkeley 2000.

malentendido que en ningún caso se justifica¹⁴: la universalidad del *logos racional* y la posibilidad de unos *juegos de lenguaje* recíprocamente conmensurables descansa en un presupuesto nunca demostrado: la posibilidad de una *inmortalidad* similar a la del entendimiento divino, al modo como ocurre en la interpretación platónica del conocimiento¹⁵.

Según el existencialismo, la interpretación platónica relega el enigma de la muerte a un simple accidente sin importancia, sin poner en cuestión en ningún caso la posible validez universal de las verdades eternas e inmutables¹⁶; para el platonismo estas verdades sólo existen en la mente divina, o en un mundo separado aparte, del que también participa de un modo paradójico la inteligencia humana¹⁷. Apel comparte en gran parte esta crítica del existencialismo al modo platónico de abordar el problema escatológico. Se trata, en su opinión, de una tesis muy frecuente en la tradición de la así llamada *filosofía perenne*, compartida también por otras tradiciones muy distintas, desde el último Popper, Bolzano, Frege o el primer Husserl¹⁸. Sin embargo este modo de afrontar el enigma de la muerte ha sido criticado con razón por el existencialismo. Según esta tradición la verdad humana siempre se verá afectada por el *enigma de la muerte* y nunca podrá ser igual a la divina, aduciendo a su favor argumentos de numerosos autores existencialistas cristianos, aunque Heidegger radicalizó aún más esta contraposición¹⁹. Según Heidegger, el *enigma escatológico* se debe abordar desde un *ateísmo metodológico*, o simplemente *hipotético*, que nos impide saber si habrá supervivencia o no después de la muerte, sin poder salir de esta *duda metafísica*, que se considera como rasgo esencial de la condición humana²⁰. No se defiende la inmortalidad ni la finitud de la existencia, sino que mas bien se mantiene una ambigüedad a este respecto, por considerar que la resolución del enigma es irrelevante para su planteamiento *ontológico-fundamental*²¹. De todos modos el postmoder-

14. Cfr. K. STIFTUNG WEIMARER, A. SCHIRMER, R. SCHMIDT (Hrsg.), *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, Hermann Böhlau, Weimar 2000.

15. Cfr. J. MAHON, *Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir*, MacMillan, St. Martin Press, Houndmills, New York 1997.

16. Cfr. K.O. APEL, *‘Ist der Tod...’*, pp. 199s.; E. DEUTSCH, R. BONTEKOE (ed.), *A Companion to World Philosophies*, Blackwell, Oxford 1999.

17. Cfr. N.D. SMITH, P.B. WOODRUFF, *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford University, Oxford 2000. J.M. VAN OPHUIJSEN, *Plato and Platonism*, Catholic University of America, Washington 1999.

18. Cfr. W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia Perennis*, Suhrkamp, Frankfurt 1998.

19. Cfr. A.L. PETERSON, *Being Human. Ethics, Environment, and Our Place in the World*, University of California, Berkeley 2001.

20. Cfr. H. PHILIPSE, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University, Princeton 1998.

21. Cfr. J. IMBACH, *Über Gott und die Welt. Theologische Quergedanken*, Echter, Würzburg 2001.

nismo filosófico ha radicalizado aún más estos planteamientos. En su opinión, el *enigma de la muerte* sólo se aborda en toda su radicalidad cuando desde un principio se admite una presunción a favor de la *finitud de la existencia humana*, al modo de Sartre²² o Simone de Beauvoir²³. Hasta el punto que se debe reconocer la imposibilidad de obtener un *logos universal* verdaderamente compartido por todos, o unos juegos de lenguaje recíprocamente *commensurables*²⁴. Es decir, según el postmodernismo filosófico la *finitud de la existencia humana* exige reconocer la diferencia radical que se establece entre el *ser* y los *entes*, o entre el «*Dasein*» y el «*ser-a-la-mano*», como ya había señalado el último Heidegger en sus reflexiones sobre la «*obra de arte*»²⁵.

Apel acepta la radicalidad del problema, pero discrepa de las consecuencias que el postmodernismo, siguiendo a su vez al último Wittgenstein y al último Heidegger, deduce del enigma de la muerte. En su opinión, el último Wittgenstein concibió los «*juegos lingüísticos*» como una *forma de vida efectiva*, cuya *gramática profunda* viene definida por una unidad de *tres elementos*: expresión corporal, praxis comportamental y apertura del mundo²⁶. Por su parte el último Heidegger justificó el descubrimiento de un nuevo «*sentido del ser*» en nombre de distintas metáforas especulativas, descubridoras y a la vez encubridoras, como de hecho ocurrió con su propia *comprensión* de la «*obra de arte*»²⁷. En su opinión, la «*obra arte*» es la única forma posible como el «*Dasein*» puede asumir su peculiar protagonismo en el *destino del ser*, concibiéndose como *precursor de la muerte* y logrando un enraizamiento en el *mundo de la vida*, a pesar de no lograr una efectiva superación de la *metafísica de la presencia fáctica*, que de este modo se hace de algún modo inevitable²⁸. Por su parte los juegos del lenguaje del último Wittgenstein conllevan el dominio de una técnica y de unas reglas, que a su vez permiten la configuración de una «*forma de vida*», de igual modo que el último Heidegger se sirve de la metáfora de la «*obra de arte*» para justificar el tipo de relación que el «*Dasein*» establece con

22. Cfr. J. STEWART (ed.), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Northwestern University, Evanston 1998.

23. Cfr. J. SIMONT (ed.), *Ecrits posthumes de Sartre, II*, Vrin, Paris 2001.

24. Cfr. G. HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Vrin, Paris 2000.

25. Cfr. E. STEUERMAN, *The Bounds of Reason. Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality*, Routledge, London 2000.

26. Cfr. K.O. APEL, *TF* I, pp. 321s.; L. WITTGENSTEIN, G.E.M. ANSCOMBE (ed.), *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1998; L. WITTGENSTEIN, E. VON SAVIGNY (Hrsg.), *Philosophische Untersuchungen*, Akademie, Berlin 1998.

27. Cfr. K.O. APEL, *TF* I, pp. 265s.; A.E. DENHAM, *Metaphor and Moral Experience*, Clarendon, Oxford University, 2000.

28. Cfr. C. DOTOLLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, LAS-Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999.

los entes que le rodean, aunque en ningún caso ello permite una resolución plenamente satisfactoria del *enigma de la vida y de la muerte*²⁹. En el caso de Heidegger por la incapacidad para poder adoptar una *forma de vida* que nos permita abordar el *enigma de la muerte* en unas condiciones apropiadas a la *radical finitud* humana; en el caso de Wittgenstein por concebir estas *formas de vida* al modo de diversos *juegos del lenguaje convencionales*, que a su vez adolecen de una radical incapacidad para afrontar este tipo de problemas metafísicos³⁰. Sin embargo en su último periodo ambos filósofos hicieron un cambio muy significativo en el modo de abordar este problema; sin advertirlo, llevaron a cabo una auténtica *transformación* en el modo de abordar el *enigma de la vida y de la muerte*, como ahora se verá, aunque en ningún caso sacaran las consecuencias oportunas³¹.

Evidentemente en todos estos planteamientos se rechaza plantear el *enigma de la muerte* al modo kantiano, como si se tratara de un corolario de un problema meramente moral, como también hizo notar Gadamer, siguiendo a su vez a Heidegger³². Sin embargo las propuestas de Gadamer también tuvieron grandes carencias, según Apel. Por un lado excluyó por completo la reflexión sobre el carácter *normativo* que tanto Heidegger como el propio Gadamer habían otorgado inicialmente a sus propios planteamientos acerca de una reflexión de este tipo. Por otro lado tampoco llevó a cabo un análisis de las *condiciones de validez* de este tipo de reflexión hermenéutica acerca de una posible resolución del *enigma de la vida y de la muerte*; de hecho nunca llevó a cabo una reflexión previa sobre el alcance verdaderamente *transcendental* de este tipo de propuestas, como hubiera sido de esperar³³. Según Gadamer, Kant pretendió ir demasiado lejos, cuando se planteó el *enigma de la muerte* desde un planteamiento solipsista o meramente individualista, que a su vez derivó hacia un planteamiento *moralizante* acerca del *sentido de la vida*, sin abordarlo en toda su radicalidad como un problema estrictamente metafísico, al modo de Heidegger³⁴. Según Gadamer, Kant abordó el *enigma de la vida y de la muerte* como res-

29. Cfr. A. DEAN, *Complex Life: Nonmodernity and the Emergence of Cognition and Culture*, Ashgate, Aldershot 2000.

30. Cfr. P. VAN INWAGEN, D.W. ZIMMERMAN (ed.), *Metaphysics*, Blackwell, Oxford 1998.

31. Cfr. J. LEAR, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Harvard University, Cambridge (MA) 2000.

32. Cfr. K.O. APEL, 'Ist der Tod...', pp. 199s.; B. FREEDMAN, *Duty and Healing. Foundations of a Jewish Bioethics*, Routledge, London 1999.

33. Cfr. E. STUMP, M.J. MURRAY (eds.), *Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford 1998.

34. Cfr. C. HOFFMANN, *Die Konstitution der Ich-Welt*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000.

puesta a un simple *hecho moral*, que a su vez se justifica siguiendo los parámetros de una *metafísica de la presencia fáctica*³⁵. En su opinión, el recurso a los *postulados de la razón práctica* tampoco permite abordar el problema de las condiciones de *validez* que debe reunir cualquier posible resolución de este tipo de enigmas, cuando se debe seguir otorgando una primacía a la así llamada «*questio iuris*», como exige un planteamiento verdaderamente transcendental. Y desde luego, visto desde este punto de vista, ya no es posible dar una respuesta individual de tipo moral a un *problema metafísico* que afecta a todo el género humano³⁶.

B. HACIA UNA SUPERACIÓN DEL PLATONISMO Y DEL KANTISMO: LA GENIALIDAD DEL CRISTIANISMO

Apel rechaza a este respecto las propuestas de los postmodernistas y de Gadamer, aunque reconoce la necesidad de iniciar una auténtica superación de Platón y de Kant, al menos a este respecto³⁷. Según Apel, el platonismo introduce una *falacia abstractiva*, que olvida la mediación irrebasable que el lenguaje ejerce en toda forma de conocimiento y de acción, como consecuencia de la finitud de la condición humana. Apel opina que esta *falacia abstractiva* se ha hecho presente en numerosos autores que pretendieron separar la verdad divina y humana, sin efectivamente lograrlo, como fue el caso de Tomás de Aquino, Bolzano o Max Scheler³⁸. Pretenden demostrar la existencia de Dios o la inmortalidad del alma a partir de la existencia de la verdad humana, pero a continuación confunden la verdad humana y divina sin ser coherentes con sus propios presupuestos programáticos. Ocurre aquí algo semejante a lo que ya había sucedido en Kant; se pretende justificar el *enigma escatológico* a partir de una mera consideración del *hecho veritativo*, al igual que antes ocurrió con el *hecho moral*, confundiendo una necesidad antropológica con una exigencia estrictamente metafísica³⁹. Por eso Kant al igual que Platón reducen las exigencias de *objetivación* de la verdad humana a un simple requisito para el logro de un ideal de tipo transcendente o metahistórico, cuando de hecho se trata de una condición ineludible de la aceptación en común de cualquier

35. Cfr. W. BECKER, *Das Dilemma der menschlichen Existenz. Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 2000.

36. Cfr. R. HANNA, *Kant and the Foundation of Analytic Philosophy*, Oxford University, Oxford 2001.

37. Cfr. D. SMITH, *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*, Polity, Cambridge 1999.

38. Cfr. S. ZIZEK, *The Fragile Absolute or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, Verso, London 2000. E. WRIGHT, E. WRIGHT (eds.), *The Zizek Reader*, Blackwell, Oxford 1999.

39. Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*, Eunsa, Pamplona 2001.

significado en la vida práctica, con independencia de la actitud que se adopta ante el problema escatológico⁴⁰. Sin embargo Apel hace notar como la tradición occidental ha podido reconocer el carácter *universal, transcendental* y *a priori*, que se debe otorgar a la validez y objetividad de los conceptos, sin compartir por ello los planteamientos platónicos, o kantianos⁴¹. En estos casos la constatación de la *finitud radical* de la existencia humana no ha afectado en ningún caso a esta convicción profunda acerca del carácter *universal, transcendental* y *a priori* de la propia verdad humana, o acerca de la *objetividad* de los propios valores morales, justificándolos al modo de un simple postulado moral, como acabó ocurriendo en Kant⁴². Apel comparte esta crítica del existencialismo a los planteamientos platónicos y kantianos. Sin embargo a su modo de ver el existencialismo vuelve a introducir una *falacia psicologista* al abordar el problema de la *validez* del conocimiento y de la *objetividad* de los valores desde un punto de vista meramente antropológico, sin apreciar que su propia crítica exige remitirse a un presupuesto aún más básico⁴³. Según Apel, el sometimiento a un *condicionamiento subjetivo* de tipo psicológico no es razón suficiente para rechazar la *validez gnoseológica* de todo posible conocimiento, o la *objetividad* de los propios valores éticos, cuando de hecho hay muchos procedimientos *lógicos*, como son los distintos métodos de prueba, que permiten eludir este tipo de *falacias psicologistas* o *antropocentristas*⁴⁴. De todos modos la dificultad ahora señalada no es banal, habiendo una cierta incompatibilidad entre el modo divino y humano de operar a este respecto, como de hecho se reconoció en el propio cristianismo⁴⁵. En este sentido es inevitable la referencia al modo cristiano de abordar el *enigma de la muerte*, cuando en esta tradición de pensamiento se detecta una *paradoja* que ahora es calificada de *genial*⁴⁶:

«Que no hay para nosotros ningún enlace comunicativo pensable con seres inmortales es ya una presuposición central del mito cristiano; pues su paradójica genialidad, que se diferencia tanto de los mitos paganos como del puro monoteísmo de los judíos y de los mahometanos, re-

40. Cfr. W. SCHWEIDLER (Hrsg.), *Wiedergeburt und kulturelles Erde. Reincarnation und Cultural Heritage*, Academia, Sankt Augustin, 2001.

41. Cfr. C. ALBRECHT, *Historische Kulturwissenschaft neuerzeitlicher Christentumspraxis. (Post-Hegel)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

42. Cfr. J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington 2000.

43. Cfr. S.G. CROWELL, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University, Evanston 2001.

44. Cfr. C. JAMME, «Gott an hat ein Gewand». *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt 1999.

45. Cfr. S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. I-II*, San Paolo, Milano 2000.

46. Cfr. D. COHN-SHERBOK, *Messianic Judaism*, Cassell, London 2000.

side en el hecho de que el Dios supramundano deviene hombre para, participando en el destino de la finitud, reconciliar a los hombres con El. Pero la participación en la finitud humana está presupuesta, no sólo en la participación existencial del destino humano, sino también en el pensamiento conceptual como tal»⁴⁷.

Apel reconoce la pertinencia del problema planteado primero por el existencialismo, o más tarde por el postmodernismo filosófico, pero rechaza la solución propuesta por ambos⁴⁸. En su opinión, el existencialismo introduce una confusión entre las *condiciones de validez y de sentido*, sin lograr una correcta articulación del problema, cosa que al menos no ocurre en el cristianismo. En este caso se reconoce que las condiciones impuestas por la finitud humana no son incompatibles con el posible hallazgo en común de una verdad cada vez más plena, aunque ello exija que el Dios supramundano se someta a nuestras mismas condiciones de finitud, tanto en el orden existencial como en el conceptual, o reflexivo-transcendental, como ahora se verá⁴⁹. No se puede afirmar, como pretende el existencialismo, que cualquier conocimiento obtenido en condiciones de finitud sea absolutamente incapaz de eludir la aparición de una *falacia psicologista*, ya que en ese caso todo lo que sucede se podría atribuir a un milagro, como ya indicó Hume⁵⁰. En el peor de los casos la aparición de este tipo de falacias sólo afecta al así llamado *contexto del descubrimiento*, o al posible *sentido individual* de una proposición, pero no a la posible validez demostrada en un *contexto de la justificación* adecuado, con su correspondiente procedimiento de prueba, como demostraron numerosos planteamientos analíticos. Además de ser cierta la crítica ahora formulada por el existencialismo su propio planteamiento se volvería contradictorio⁵¹. En efecto, cuando se utiliza el *enigma de la muerte* para llevar a cabo una crítica del valor universal de todo conocimiento y lenguaje, se está otorgando un valor universal y necesario a una reflexión de este tipo, dando lugar a una *contradicción pragmática* entre lo que de hecho

47. Cfr. *Ist der Tod...*, o.c., p. 201. C. NOACK, *Gottesbewusstsein. Exegetischen Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000. T. FRYMER-KENSKY, D. NOVAK, P. OCHS, D.F. SANDMEL, M.A. SIGNER (eds.), *Christianity in Jewish Terms*, Westview, Boulder 2000.

48. Cfr. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours aus College de France, 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris 2001.

49. Cfr. C. DOTOLLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, LAS-Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999.

50. Cfr. J. EARMAN, *Hume's Abject Failure. The Argument Against Miracles*, Oxford University, Oxford 2000.

51. Cfr. M. HEIDEGGER, *History of the Concept of Time. Prolegomena*, Indiana University, Bloomington 1998.

se hace y lo que simultáneamente se está intentando negar⁵². De ser cierta esta objeción también habría que relativizar la analítica del «*Da-sein*», o ser ahí del hombre, en la forma propuesta por Heidegger, sin poder tampoco otorgar un valor universal a la *radical finitud existencial* de la condición humana⁵³. O habría que cuestionar la propia noción de *juego del lenguaje*, o el «*aire de familia*» del que participan todos ellos, en la forma propuesta por Wittgenstein, sin poder otorgar un valor universal a la *máxima pragmática* para justificar el significado⁵⁴. Sin embargo Apel opina que estos mismos argumentos presuponen lo contrario de lo que afirman. Es decir, en todos estos casos se presupone que el *lenguaje convencional* es una mediación irrebasable que impone la finitud existencial humana a toda forma de conocimiento y de acción. De igual modo que esta mediación se hace presente en toda *realización pragmática* de un proyecto en común, ya se trate de una obra de arte, o de la participación en una determinada *forma de vida* concreta⁵⁵. Pero, en su opinión, este reconocimiento no conlleva la aceptación de un *relativismo nihilista*, como pretende el postmodernismo filosófico⁵⁶. El carácter convencional del lenguaje más bien exige iniciar una posible justificación de sus *pretensiones de validez* teóricas y prácticas, aportando un procedimiento adecuado de prueba, como al menos ocurre en el llamado *contexto de la justificación* de numerosos planteamientos analíticos, a fin de evitar la aparición de un *relativismo aún más nihilista*⁵⁷.

C. LA SEPARACIÓN ENTRE EL SENTIDO EXISTENCIAL Y EL REFLEXIVO-TRANSCENDENTAL DE LA ESCATOLOGÍA

Para Apel hay que distinguir con claridad entre dos tipos de problemas dentro de la escatología⁵⁸: por un lado, un problema *existencial*

52. Cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionphänomenologischer Horizont*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

53. Cfr. J.E. FAULCONER, M.A. WRATHALL (eds.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge University, Cambridge 2000.

54. Cfr. D. OLKOWSKI, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, California University, Berkeley 1999.

55. Cfr. F. SCHALOW, *Language and Dead. Rediscovering Politics through Heidegger's Encounter with German Idealism*, Rodopi, Amsterdam 1998.

56. Cfr. J. WILLIAMS, *Lyotard and the Political*, Routledge, London 2000.

57. Cfr. B.N. SCHUMACHER, *Une philosophie de l'espérance. La pensée de Joseph Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Universitaires, Fribourg, Cerf, Paris 2000.

58. Cfr. K.O. APEL, *Ist der Tod...*, pp. 199s. G. LÄMMERMANN, *Einleitung in die Praktische Theologie. Handlungstheorien und Handlungsfelder*, Kohlhammer, Stuttgart 2001.

que en este artículo no se aborda, pero cuya formulación siempre está sobreentendida, al menos si se sigue la interpretación ahora propuesta de la *crítica del sentido* en Wittgenstein y Heidegger⁵⁹: ¿es la muerte una condición de posibilidad del significado de la vida (Lebens-Bedeutsamkeit) o del sentido de la vida (Lebens-Sinn)?⁶⁰. Y por otro lado, el interrogante que el existencialismo ahora plantea, pero no resuelve adecuadamente, al menos en las versiones aún más radicalizadas del postmodernismo filosófico posterior: ¿es la muerte una condición de posibilidad del significado? Para contestar este segundo interrogante escatológico Apel recurre a la *pragmática transcendental* de Peirce, a fin de articular el sentido, la verdad y la posible validez de una proposición en la forma como ya antes se ha explicado⁶¹. En su opinión, la psicología impone unas condiciones de finitud en sí mismas irrebasables, aunque sin poder dar una respuesta adecuada al problema planteado⁶². En su opinión, estas condiciones de finitud tienen un carácter psicológico y se pueden contrarrestar mediante una fijación de las condiciones de objetividad, que a su vez imponen el uso en común de los signos lingüísticos, sin que por ello se tenga que compartir una visión platónica del *enigma escatológico*⁶³. Se elude así la aparición de una *falacia psicologista* en el enjuiciamiento de las proposiciones, o la aparición de un creciente relativismo lingüístico y cultural en el uso de los juegos del lenguaje, sin otorgarles tampoco un sentido lógico diferente del que efectivamente se puede demostrar⁶⁴. En su opinión, la supresión del relativismo cultural exige analizar con mayor profundidad la dimensión comunitaria del *enigma escatológico*, sin confundir el problema existencial de la inmortalidad del alma con el problema de la verdad y de la objetividad del conocimiento, aunque remarcando su dimensión escatológica y recuperando así el planteamiento originariamente socrático y a la vez cristiano que el mismo ya había señalado en 1973⁶⁵.

59. Cfr. J-F. LYOTARD, *Postmoderne Moralitäten*, Passagen, Wien 1998.

60. Cfr. H. JONAS, *The Phenomenon Life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University, Evanston 2000. H. JONAS, *El principio de la vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid 2000.

61. Cfr. U. WIRTH, *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt 2000.

62. Cfr. L. HOLZMAN, J. MORSS, *Postmodern Psychologies, Societal Practice, and Political Life*, Routledge, New York 2000.

63. Cfr. W. STECK, *Praktische Theologie. Horizonte der Religion, Konturen des neuzeitlichen Christentums, Strukturen der religiösen Lebenswelt*, Kohlhammer, Stuttgart 2000.

64. Cfr. S. SCHLÜTER, *Individuum und Gesellschaft. Sozialphilosophie im Denkweg und im System von Charles Sanders Peirce*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000.

65. Cfr. T.C. BRICKHOUSE, N.D. SMITH, *The Philosophy of Socrates*, Westview, Boulder 2000. G.W. SCHLABACH, *For the Joy Set Before Us. Augustine and Self-Denying Love*, University of Notre Dame, Notre Dame 2001.

«La idea misma de la ilimitada “comunidad de interpretación” —construida por Ch.S. Pierce y J. Royce— tiene sus raíces manifestamente en dos antiguos temas que se encuentran en una tensa relación dialéctica con la idea platónico-aristotélica del acuerdo (*Einverständnis*) en la *polis*: primero, en la idea socrática del diálogo que, como concreción del logos filosófico como tal, trasciende *a priori* la idea de la *polis* clásica; y, segundo, en la representación cristiana de la *comunidad* (*Gemeinde*) como comunidad (*Gemeinschaft*) real-ideal de los que han sido llamados a la unión con Dios, comunidad que, según Agustín, ha de alcanzarse como «*civitas Dei*» a través de la historia»⁶⁶.

Apel reconoce la vigencia del problema escatológico en la forma planteada por el pensamiento clásico. Igualmente acepta la posibilidad de invertir las propuestas del postmodernismo filosófico desde los planteamientos de Wittgenstein y Heidegger, sin compartir la aceptación de un naturalismo y de un relativismo aún más nihilista⁶⁷. En efecto, la justificación de un *nihilismo* de este tipo sería inevitable si no se pudiera reflexionar sobre la *gramática profunda* de los juegos del lenguaje, o sobre la «*pre-estructura a priori del comprender*», que a su vez está sobreentendida en toda reflexión sobre el *enigma de la vida y de la muerte*, cuando apreciamos que se trata de una doble dimensión del problema escatológico, la existencial y la transcendental, que está sobreentendida en todo significado⁶⁸: en efecto, todo posible uso del lenguaje siempre requiere un *mundo de la vida* al cual remitirse, dentro de las *condiciones de finitud* que él mismo impone, entre las cuales indudablemente se encuentra la propia *muerte*⁶⁹. Sin embargo una vez que ya se ha localizado este doble punto de partida es posible justificar a partir de aquí los dos presupuestos escatológicos básicos de toda crítica del sentido, que evitan la aceptación inexorable de un *nihilismo* aún más radicalizado⁷⁰:

1) Al principio quineano de *indeterminabilidad* de la traducción se debe contraponer la idea regulativa necesaria de una *comunidad ilimitada de comunicación de seres finitos*, incluida su posible dimensión escatológica, con una creciente *traducibilidad* entre ellos, como exigencia de la posible *validez* de cualquier conocimiento y acción hu-

66. Cfr. K.O. APEL, *TFI*, p. 55. K. FLASCH, *Augustinus*, Deutscher Taschenbuch, München 2000. A.D. FITZGERALT (ed.), *Augustinus Through the Ages*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.

67. Cfr. R. STERN, *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering Question of Justification*, Oxford University, Oxford 2000.

68. Cfr. F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1998. J.P. MACKEY, *The Critique of Theological Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

69. Cfr. N. BAUMERT, *Charisma —Taufe— Geisttaufe. Band I-II*, Echter, Würzburg 2001.

70. Cfr. K.O. APEL, *Ist der Tod...*, pp. 199s. E. NOLTE, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid 1998.

mana, sin aceptar la necesidad de un *fatalismo* existencial cada vez más relativista⁷¹.

2) Se debe proseguir en el análisis de las *condiciones de sentido* del obrar humano, sin abordar el problema escatológico sólo desde un punto de vista vital o existencial, como pretende el existencialismo⁷². En su lugar más bien se le debe dar al problema escatológico un enfoque estrictamente *transcendental*, cuyas condiciones de validez ya no se pueden negar sin originar una *contradicción pragmática* o *performativa* entre lo que se dice y lo que simultáneamente se hace⁷³. Sólo si se rechaza este tipo de contradicciones se podrá seguir hablando del enigma escatológico en unas condiciones de validez aceptables, sin volver a un *nilismo relativista* donde paradójicamente sólo son válidas un tipo de respuestas en sí mismas absurdas, o que no reúnen las condiciones mínimas de sentido que se deberían imponer a sí mismas, como ocurre en el existencialismo⁷⁴.

«Pese a la diversidad lingüística y la indeterminabilidad de la traducción estamos, ya ahora, en disposición de entendernos sobre esta problemática de conceptos filosóficos... sin tener que admitir ya una dependencia total de la validez respecto a la finitud, salvo que se quiera incurrir en una antinomia pragmática: tendríamos que contradecir esa tesis *in actu* mediante la *pretensión de validez* de su propia afirmación»⁷⁵.

D. APEL, 1988: EL DÉFICIT REFLEXIVO ACERCA DE LA VIDA Y LA MUERTE EN EL POSTMODERNISMO FILOSÓFICO

En 1988, en *Discurso y responsabilidad. Las dificultades de un tránsito hacia una moral posconvencional-DUV*⁷⁶, Apel confirmó su anterior valoración del posmodernismo filosófico. En efecto, en 1980, en «*El conflicto de nuestro tiempo y la exigencia de una orientación básica*

71. Cfr. L. HAHN, P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, London, 1997. B. WALDENFELS, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Suhrkamp, Frankfurt 1999.

72. J.C.K. GOH, *Christian Tradition Today. A Postliberal Vision of Church and World*, Peeters, Louvain 2001.

73. Cfr. F. ULRICH, *Leben in der Einheit von Leben und Tod. Schriften II*, Johannes, Freiburg 1999.

74. Cfr. S. KRÄMER, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt 2001.

75. Cfr. *Ist der Tod...*, *ibidem*, p. 212. J. GRECO, *Putting Skeptics in their Place. The nature of Skeptical Arguments and their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge University, Cambridge 2000.

76. Cfr. K.O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur eine postkonventionalen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt 1988.

*ético-política*⁷⁷, hizo notar la presencia de un déficit reflexivo en Wittgenstein, Heidegger, así como en sus seguidores inmediatos. El sistemático *olvido del «logos»* lingüístico denunciado por Wittgenstein, a la larga fue tan «autodestructivo» como el denunciado «*olvido del ser*» por Heidegger, aunque en este segundo caso con un agravante; en el caso de Heidegger este *olvido del «logos» lingüístico* adolecía de un déficit igualmente grave de reflexión acerca de la mediación que el lenguaje ejerce en este mismo proceso, sin tener en cuenta las consiguientes condiciones de *validez* que deberían cumplir sus propias propuestas⁷⁸. En ningún caso Heidegger abordó la cuestión de como era posible justificar la *validez* de este tipo de reflexiones acerca del *enigma de la vida y de la muerte*, cuando el mismo las abordaba desde un *ateísmo metodológico* y un *relativismo historicista* igualmente «autodestructivo» a este respecto, muy próximo por otro lado a otros horizontes culturales muy distintos, como fueron los de Nietzsche⁷⁹. De todos modos la formulación de esta crítica no impide a Heidegger reconducir estos mismos análisis a una interpretación aún más edificante, a diferencia de lo que ocurrió después en el postmodernismo filosófico, como ahora señala Apel⁸⁰. Al menos en su caso sus carencias programáticas iniciales tampoco impidieron la prosecución de sus análisis del «*Dasein*» como *precursor de la muerte*, con independencia del tipo de *nihilismo* o *agnosticismo* que se siga defediendo⁸¹. Es más, en su caso este mismo *déficit* de reflexión fue compatible con la localización de un *a priori perfecto* capaz de justificar su propia «*autotranscendencia*» para describir el destino del «*Dasein*» dentro de la *historia del ser*, a pesar de afirmar simultáneamente la existencia de una *diferencia radical* entre ambos extremos de esta relación, los entes y el ser, que los hace recíprocamente inconmensurables⁸²; en la misma medida que afirma la imposibilidad de eliminar esta *diferencia radical* también reflexiona sobre las propias condiciones de *sentido*, de *validez* y de *verdad*, que hacen posible el hallazgo de esta misma reflexión inicial, a fin de permitir la localización de esta misma diferencia⁸³. A partir de aquí cualquier reflexión de este

77. Cfr. K.O. APEL, DUV, p. 9-23. K.C. PATTON, B.C. RAY (eds.), *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*, California University, Berkeley 2000.

78. Cfr. Z. BAUMAN, *Community. Seeking safety in an insecure World*, Polity, Oxford 2001. Z. BAUMAN, *The individualized Society*, Polity, Oxford 2001.

79. Cfr. C. AUFFARTH, J. BERNARD, H. MOHR, *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart, Alltag, Medien. Band 3*, J.B. Metzler, Stuttgart 2000.

80. Cfr. F. DOSSE, *Geschichte des Strukturalismus. Band 1: Das Feld des Zeichen 1945-1966. Band II: Das Zeichen der Zeit 1967-1991*, Fischer, Frankfurt 1999.

81. Cfr. K. NISHITANI, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid 1999.

82. Cfr. J.A. BELL, *The Problem of Difference. Phenomenology and Poststructuralism*, University of Toronto, Toronto 1998.

83. Cfr. A. HOTER, *Strafrechtsdogmatik nach Armin Kaufmann. Lebendiges und Totes in Armin Kaufmanns Normentheorie*, Duncker & Humblot, Berlin 1997.

tipo se debe subordinar a determinados principios normativos que se regulan al modo de un *a priori perfecto* sin quedar ya a merced de sí mismos⁸⁴.

«Se puede descifrar este hecho particular —una vez más pensando con Heidegger en contra de Heidegger— en el sentido de un “*a priori*” perfecto como un reconocimiento necesario de las condiciones normativas de la argumentación. Y con esto se muestra que en ningún caso se sigue una *falacia naturalista* cuando de *este* hecho se sacan consecuencias normativas. Pues estas consecuencias en ningún caso se derivan de un hecho contingente, sino de la circunstancia, verdaderamente indiscutible, de que se ha de reconocer como necesarias las condiciones normativas de la posibilidad de la propia argumentación»⁸⁵.

En este sentido los planteamientos de Heidegger permiten analizar las *condiciones de validez y de sentido* que a su vez ya están sobreentendidas en cualquier reflexión sobre el *enigma de la vida y de la muerte*, ya se formulen con propósitos antimetafísicos, como ocurrió en Wittgenstein, o claramente prometafísicos, como ocurrió en Heidegger⁸⁶. Ello es posible por haber localizado una nueva forma de *fundamentación* que evita las aporías a que daba lugar el método de la reducción óntica, ya sea de tipo eidético o simplemente lingüístico, siendo a su vez compatible con la *crítica del sentido* propuesta por Wittgenstein, o por el propio Heidegger⁸⁷. Con la ventaja añadida de que ahora no sólo nos permite localizar los presupuestos subjetivos historicistas que hizo notar Heidegger, sino también otros *presupuestos transcendentales* como los indicados por los seguidores de Wittgenstein, de Peirce o por el propio Apel, en una dirección muy distinta a la propuesta por Kant⁸⁸.

«A través del “*a priori*” del lenguaje se hace referencia también a las condiciones contribuyentes de la realización convencional de un significado intersubjetivamente válido en un determinado lenguaje; y a través del *a priori de una comunidad de comunicación* se remite también a las

84. Cfr. W. GRÄB, G. RAU, H. SCHMIDT, J.A. VAN DER VEN, *Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik*, Kohlhammer, Stuttgart 2000.

85. Cfr. DUV, p. 49. A. NEHAMAS, *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*, Rotbuch, Hamburg 2000.

86. Cfr. P. CARRUTHERS, *Phenomenal Consciousness. A naturalistic Theory*, Cambridge University, Cambridge 2000.

87. Cfr. G.B. MATTHEWS, *The Augustinian Tradition*, California University, Berkeley 1998.

88. Cfr. B. O'SHAUGHNESSY, *Consciousness and the World*, Clarendon, Oxford University, 2000.

condiciones contingentes de la pertenencia a una comunidad histórica de lenguaje, cultura y tradición; y ambas condiciones contingentes están implícitas en el así llamado por Heidegger “*a priori*” *existencial de la facticidad de “ser-en-el-mundo”*: El presupuesto de una pre-comprensión fáctica del mundo existente y de un acuerdo necesario con los otros a partir del trasfondo contingente del mundo de la vida, cuya constitución física e histórica principalmente no depende de nosotros. A través de este giro pragmático-hermenéutico se pueden... relativizar y especificar las que Kant estableció como condiciones transcendentales del conocimiento»⁸⁹.

E. APEL, 1998: EL PUNTO DE VISTA PRAGMÁTICO-TRANSCENDENTAL ACERCA DE LA VIDA Y LA MUERTE

En 1998, en *Discrepancias en prueba de unas prolongaciones pragmático-transcendentales-AETPA*⁹⁰, Apel ha hecho algunas aclaraciones a sus propias propuestas. Especialmente en un artículo con motivo del centenario de Wittgenstein en 1989, titulado: *Wittgenstein y Heidegger: Revisión crítica y complementos a una comparación*. Después de más de treinta años les sigue atribuyendo a ambos por igual el *giro semiótico o lingüístico* operado en el modo de abordar el *enigma de la vida y de la muerte*, con dos consecuencias principales⁹¹:

1) La crítica al *mentalismo* de la filosofía de la conciencia cartesiana y kantiana, o antes platónica, ya sea por adolecer de un juego del lenguaje «*privado*» que es pragmáticamente inconsistente⁹²; o ya sea por proponer una instalación del «*Dasein*» o del «*ser-ahí*» humano en el mundo desde unos postulados solipsistas igualmente deficientes, incluso para la propia fenomenología, por ser imposible de este modo justificar la posible *validez* de estas mismas reflexiones⁹³.

2) El haber iniciado un proceso de *destrucción* de la noción metafísica y transcendentalista de *verdad*, sin tener en cuenta la mediación paradójica que ejercen los juegos del lenguaje, ya se les concebía como una simple *forma de vida*, al modo de Wittgenstein; o

89. Cfr. DUV, p. 113. M. HUNDECK, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Echter, Würzburg 2000.

90. Cfr. K.O. APEL, *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt 1998.

91. J.L. SÁNCHEZ, J. MOLINERO, *I novissimi. Introduzione all'escatologia*, Ares, Milano 2001.

92. Cfr. H. WATZKA, *Sagen und Zeigen. Die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein*, Kohlhammer, Stuttgart 2000.

93. Cfr. E. WOLZ-GOTTWALD, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystic bei Husserl und Heidegger*, Passagen, Wien 1998. C. HOWELLS, *Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Polity, Cambridge 1999.

como un «*Gestell*» o almacén ya dado o dispuesto, al modo de Heidegger⁹⁴. En su lugar más bien habrá que otorgar a los juegos del lenguaje, o al ideal de una comunidad de comunicación, un carácter *cuasi-transcendental*, sin poder culminar el proceso de *destrucción antitranscendentalista* propuesto, al menos con el sentido *nihilista radical* que ahora se le da⁹⁵.

«Me parece decisiva aquí la comprensión de la complementariedad inabordable entre, por una parte, los presupuestos irrebasables del discurso filosófico; y, por otra, los presupuestos contingentes del trasfondo de las formas concretas de vida. En mi opinión, esta comprensión no es posible desde los presupuestos filosóficos de Wittgenstein y Heidegger. En ambos casos se bloquean debido al ya conocido “*olvido del logos*”; esto es, debido a un *déficit de reflexión* respecto a los propios presupuestos del pensamiento o de la argumentación. En Wittgenstein esto le lleva a una confusión consciente entre el juego de lenguaje específico de la filosofía con el juego descriptivo del lenguaje objetivo y al mismo tiempo relativamente contingente, afirmado por eso mismo como una forma concreta de vida. En Heidegger esto le lleva a un salto metódico desde las propias pretensiones filosóficas de validez universal en favor de una hermenéutica de la *facticidad* de la comprensión propia del ser-ahí humano en el mundo; y esto significa en *Ser y Tiempo*: la *temporalidad* y la *historicidad* del proyecto propuesto; en sus obras posteriores esto lleva ante todo a un *historicismo total*, es decir, a la reducción del mismo logos filosófico al acaecer epocal de la iluminación propia de la historia del ser»⁹⁶.

Evidentemente los *juegos del lenguaje* ejercen en todos estos casos una mediación en sí misma contingente, como después sucedió en Nagel⁹⁷, Davidson⁹⁸ o Rorty⁹⁹. Sin embargo su reconocimiento exige llevar a cabo un proceso de *destrucción* reflexiva previa donde se justifiquen las pretensiones de *validez* universal de este mismo proceso, a fin de evitar la aparición de un nihilismo aún más generalizado¹⁰⁰. Apel reivindica así la necesidad de un juego *transcendental* del lenguaje

94. Cfr. G. HARMAN, *Explaining Value and other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon, Oxford University, 2000.

95. Cfr. U. BENZENHÖFER, *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*, C.H. Beck, München 1999.

96. Cfr. K.O. APEL, *Der Löwe Spricht*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, p. 67. J. WEBSTER (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

97. Cfr. T. NAGEL, *Das letzte Wort*, Reclam, Stuttgart 1999.

98. Cfr. L.E. HAHN (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Open Court, Chicago 1999.

99. Cfr. T. SCHÄFER, U. TIETZ, R. ZILL (Hg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*, Suhrkamp, Frankfurt 2001.

100. Cfr. W. LENZEN, *Liebe, Leben, Tod. Eine moralphilosophische Studie*, Reclam, Stuttgart 1999.

propio de la filosofía, desde donde se pueda llevar a cabo una reflexión aún más radical sobre el posible sentido compartido del *mundo de la vida*, o sobre el *destino existencial del Dasein*, sin poder eludir ya este tipo de preguntas¹⁰¹. En ambos casos este tipo de crítica del sentido se pueden proseguir para ejercer una simple *autocrítica* con una función meramente *autodestructiva*, como en su opinión ocurrió en el postmodernismo filosófico¹⁰². Sin embargo también se pueden proseguir este tipo de planteamientos para invertir el uso «*autodestructivo*» que Wittgenstein y Heidegger hicieron de esta misma *crítica del sentido*. En su lugar Apel propone lograr una auténtica «*autosuperación*» de este tipo de situaciones límite, otorgándole un valor aún mas edificante, a fin de garantizar la *validez* de todo este proceso reflexivo previo¹⁰³.

F. CONCLUSIÓN: ¿ADOLECE APEL DE UN DÉFICIT ESCATOLÓGICO?

Las críticas de Apel a Wittgenstein y Heidegger son claras, pero ¿son suficientes?¹⁰⁴. A este respecto Apel desarrolla una *propedéutica filosófica* donde, a diferencia de Habermas, se reflexiona sobre las *condiciones de validez* que debe reunir cualquier formulación del *problema escatológico*¹⁰⁵. Con este fin sigue una estrategia muy clásica: mostrar la intrínseca relación que hay entre el *enigma de la vida y de la muerte*, como si fueran dos caras de un mismo problema¹⁰⁶. Por su parte Wittgenstein y Heidegger rechazaron abordar las implicaciones morales y religiosas de este tipo de *reflexión escatológica*, ya sea por adoptar un punto de vista naturalista, que declara un *sinsentido* la simple formulación de este tipo de enigmas¹⁰⁷; ya sea por afrontar estos problemas desde una actitud tan desesperada, que al final fomenta una añoranza en sí misma inoperante ante cualquier posible propuesta. Apel a este respecto denuncia este *déficit escatológico* en numerosos autores, ¿pero el mismo quedó libre de este mismo tipo de acusaciones?¹⁰⁸.

101. Cfr. K. ALBERT, E. JAIN, *Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie*, Alber, Freiburg 2000.

102. Cfr. A. PHILLIPS, *Darwin's Worms. On Life Stories and Death Stories*, Basic, New York 2000.

103. Cfr. S.J. GRENZ, *Theology for the Community of God*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.

104. J. ALBIAC, *Escatología*, Cristianidad, Madrid 2001.

105. Cfr. J.M. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 1998.

106. Cfr. W.Y. EVANS-WENTZ, *The Tibetan Book of Dead*, Oxford University, Oxford 2000. C. VON BARLOEWEN (Hrsg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, Insel, Frankfurt 2000.

107. Cfr. P. FIDDES, *The Promised End. Eschatology in Theology and Literature*, Blackwell, Oxford 2001.

108. Cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Milán 2001.

A este respecto se le puede reprochar a Apel el seguir dependiendo de Heidegger en el modo de plantear el *enigma escatológico*, sin admitir otros posibles puntos de vista complementarios aún más decisivos¹⁰⁹. Por ejemplo, las aportaciones de la *pragmática trascendental* de Peirce en su última época, cuando propuso el *argumento postergado a favor de la existencia de Dios*¹¹⁰, sin fomentar un *ateísmo metodológico*, como ahora se reprocha a Heidegger. O las propuestas que hizo el propio Wittgenstein para resolver este tipo de problemas límites recurriendo a la *mística*, la *ética*, o incluso la *estética*, situándose en un punto de vista previo al de la ciencia o al de la propia filosofía. Apel sigue una estrategia *propedéutica* diferente, pero ¿logra lo que pretende?¹¹¹. ¿Logra al menos justificar las pretensiones de validez de nuestro propio conocimiento? ¿Es suficiente con remitirse al ideal de una *comunidad de comunicación*, al modo de Peirce, o incluso al ideal de una *comunidad de los santos*, o «*civitas Dei*» al modo de Agustín de Hipona, suponiendo que ambos planteamientos se puedan reconducir entre sí, para dar una respuesta al *enigma escatológico*?¹¹².

A este respecto hay que hacer notar una virtualidad de los planteamientos de Apel: propone una estrategia comunitaria muy precisa para invertir el sentido final de la *crítica del sentido* en Wittgenstein y Heidegger¹¹³. En su opinión, la relativización indiscriminada, o incluso desesperada, del *sentido de la vida* a un nivel individual en ningún caso favorece un correcto planteamiento del *enigma de la muerte*, ya se le pretenda dar una respuesta negativa o positiva. Más bien origina la aparición de sinsentidos y paradojas sin límite, que al final debilitan sus propias propuestas, como de hecho ocurrió en el existencialismo¹¹⁴. En su opinión, la efectiva *universalización* de una determinada *forma de vida*, sólo se logra cuando se aborda el *enigma de la existencia* en toda su radicalidad, incluyendo ahora también una determinada forma de *encarar la muerte*. Por tanto, no cabe eludir la posibilidad de una respuesta tanto positiva como negativa, como de hecho ocurrió en Heidegger, aunque se pueda evitar en cualquier caso la aparición de un

109. Cfr. M. SCHLAGHECK (Hg.), *Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod*, Bonifatius, Paderborn, 2001.

110. Cfr. C.S. PEIRCE, S. BARRENA (ed.), *El argumento postergado a favor de la existencia de Dios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1995.

111. Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza, Madrid 1997.

112. Cfr. G.J. RUSSELLO (ed.), *Christianity and European Culture. Selections from the Work of Christopher Dawson*, CUA-The Catholic University of America, Washington 1998.

113. Cfr. E. BISER, *Die Entdeckung des Christentums. Der alte Glaube und das neue Jahrtausend*, Herder, Freiburg 2000.

114. Cfr. B. HOOKER, M. LITTLE (eds.), *Moral Particularism*, Oxford University, Oxford 2000.

historicismo o de un nihilismo aún más relativista, como acabó ocurriendo al menos en el postmodernismo posterior¹¹⁵.

En su opinión el problema escatológico es previo y más básico que el de la posible verdad de nuestros conceptos, aunque en ambos casos se exige una respuesta trascendental de tipo comunitario. Apel muestra a este respecto una clara preferencia por la *paradójica genialidad* de la *escatología cristiana* frente al judaísmo o al islamismo, en su forma de abordar el enigma de la muerte, al igual que antes ocurrió con los propios planteamientos socráticos, aunque tampoco prosigue esta misma forma de análisis¹¹⁶. En su opinión, la *crítica de las ideologías* debe ser quien lleve a cabo una valoración del grado de universalidad y globalización alcanzado por las diversas *formas de vida comunitaria*, sin permitir la aparición de otros procesos de *autoenajenación* aún más regresivos, como ahora hemos visto que provocaron las propuestas de Wittgenstein y Heidegger¹¹⁷. En este contexto el cristianismo defiende una *paradoja genial*, que abre un profundo horizonte de reflexión frente al misterio divino, pero también ante el sentido de su propia finitud e historicidad, difícilmente comprensible desde Platón o Kant¹¹⁸. En cualquier caso quedan muchos pasos que dar antes de poder alcanzar una *fundamentación última del enigma escatológico*, al menos según Apel, pero sin duda la *propedéutica* ahora iniciada parece señalar una posible vía de solución interesante de proseguir¹¹⁹.

115. Cfr. S. BROWN, J. BELL, D. CARSON (eds.), *Marketing Apocalypse. Eschatology, Eschatology and the Illusion of the End*, Routledge, London, 1998.

116. Cfr. J.F. SENNETT (ed.), *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998. P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, Deutscher Taschenbuch, München 2000.

117. Cfr. R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

118. Cfr. J. HARRISON, *God, Freedom and Immortality*, Ashgate, Aldershot 1999.

119. Cfr. J. KUPCZAK, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, CUA-Catholic University of America, Washington 2000.